



祭祀を続けるために 沖縄の祖先祭祀における代行者と禁忌の容認

著者	武井 基晃
雑誌名	現代民俗学研究
号	4
ページ	9-24
発行年	2012-05
権利	現代民俗学研究
その他のタイトル	To Continue the Folk Ritual: Entrusting to Substitute and Acceptance of Taboo in Ancestral Rituals in Okinawa
URL	http://hdl.handle.net/2241/00143572

祭祀を続けるために

—沖縄の祖先祭祀における代行者と禁忌の容認—

武井基晃*

TAKEI Motoaki

To Continue the Folk Ritual

Entrusting to Substitute and Acceptance
of Taboo in Ancestral Rituals in Okinawa

This paper considers the example of ancestral rituals in Okinawa about the sustainable alternative to continue the folk ritual. When some folk ritual can't be continued as norms for several difficulties, people may discuss interruption of this ritual. But people would hesitate to stop hereditary and ancestral rituals. Especially, if the ritual is considered an obligation, many people will demand to continue as customary. In such cases people have to consider how to continue the ritual, for example, endure difficult to perform as normative as possible, or consider alternatives out, or try to simplify. For adoption of alternative or simplification, explanations that can justify the new ways, and that can be satisfied most people are indispensable; besides, in case of ancestral ritual, have to be satisfied ancestors, too.

In Okinawa, when no relative proper for the succession, or when some succession correspond to the taboo, ancestral rituals can't continue. In such cases, as a last resort, entrusting rituals to substitute or acceptance of taboo can solve improper situation for the present. But people of Okinawa hope normative ancestral ritual, so they are not easily convinced.

キーワード：祖先祭祀 代行者 禁忌（の容認） 門中 代替策

はじめに

本来、民俗の伝承は暮らし方に合わせて変化するはずのものだが、行事・祭祀・社会関係・行為などが正しいやり方、あるいはむかしのままに伝承されるべきとされ、暮らしの実情を無視して続けられることがある。そうしたとき、伝承の担い手となった人たちは多方面に及ぶ様々な困

* 筑波大学人文社会系

難や負担に直面しながらも、自主的あるいは個人的な努力によって伝承を続け、その民俗を保持することになる。そのため、表面上は伝承され続けてきたように見えても、実際には今日に至るまでに幾度かの中絶の危機（ただしそれが伝承の担い手にとっての危機とは限らない）を乗り越えていたり、今まさに途絶えようとしていたりするかもしれない。一方で、今日まで続いてきたことを自分たちの代でやめてしまうとすると、そのことにもまた心理的な抵抗が生じる。そうしたことから、続けるのが困難とされながらも、やめるわけにはいかずに続けなければならないとされる事象がある。我々は伝承の担い手が今現在起きているそうした状況も含めて、民俗の伝承について考察しなければならない。

ある民俗の伝承について担い手たちの間で「続けるか」という問いが表面化した時、そのまま続けなければならないか、いっそやめてしまうかなどの判断はどう下されるのだろうか。また、続けることになった民俗はなぜやめられないのか、あるいは、やめることになった民俗についてそれを続けられないのはなぜかについて、それぞれの事情にそくして分析されなければならない。こうした局面そのものは生活の場、民俗の伝承の場において当たり前に繰り返されてきたことであり、その都度何らかの判断、解決策としての簡略化や妥協案がはかられてきたはずである。ならばそれらはいかに成立し、容認されてきたのだろうか。こうした局面を検討することで、現代社会の生活において民俗を伝承するという行為が置かれている状況について、現代民俗学の視点から研究することができるはずである。

例えば、笠原政治は伊平屋島の女性神役制を事例に「崩壊過程を正面から主題化」し「崩壊後の村落祭祀のあり方を検討」することを試みている〔笠原 1991: 2〕。そして「現に進行中の崩壊過程に長期間にわたって立ち会い、さまざまな脈絡で多音声的な記述・分析を加えた事例研究が望ましい」と述べている〔笠原前掲: 17〕。また平井芽阿里は宮古島西原において神役を引き受ける女性のおかげで村落の祭祀が継続している様態を論じている。その際、女性が神役への就任を打診されたときにそれを拒むか受けるかの判断について「なぜ拒否するのか」と「なぜ拒否しないのか」、さらに就任後に「なぜ神役としてあり続けるのか」に分け、当事者の声や体験にそくして分析している〔平井 2007〕。これらはいずれも沖縄の島の村落において重要な位置を占める神役についての事例であるが、本稿で検討したいのは、特に必要不可欠とされ守られてきたものが、その存続を見直される過程における伝承の担い手の葛藤である。その意味でも沖縄本島やその周辺の島において熱心に続けられてきた祭祀の事例は最適な検証課題の1つである。

伝承してきた民俗を拒否したりやめたりするのもまた、担い手たちの自由なはずである。しかし、担い手当人にもその民俗を自分のものとして今日まで伝承し続けていたことに価値を見出し誇る気持ち、あるいは続いてきたものが自分の代で断絶してしまうことを受け入れがたい気持ち、そもそも担い手となっている人々の自由が認められない状況など、様々な思惑や事情が絡み合い、簡単に決めるわけにはいかない。そこで妥協案として、持続可能な範囲内で多少の、ときに大幅な改変を受け入れつつ、伝承を継続する工夫がほどこされる。本稿では民俗を伝承している担い手の行動と判断を主題に、現代まで継承されてきた民俗が、現代においていかに続けられているかについて考えたい。

1. 続けるかどうかの局面

（1）続けるかという問いに対して

そのために、続けるかどうかが葛藤される局面に注目したい。図1はそれを簡略化して示したチャート図である。それぞれの局面と、検証すべき過程についてまとめてみよう。まず、ある民俗事象について、続けるには様々な面での負担が大きく、伝承の担い手・実行役の手に余る事態にまで陥ったために、あるいは禁忌に該当するといった理由から、関係者の間で「続けるか？」という問いが意識された時点を経点とする。ここで我々は事態がそこまで至った原因や現時点での先の見通しもふまえた複雑な事情を調査し、検証しなければならない。

担い手自身が考慮した上で、「続けなければならない」か「やめる」かの判断が下されたとき、前者の場合、なぜ続けなければならないのか——つまり、なぜやめられないのか——を調査すべきである。後者の場合には、やめるという結論に至らざるを得なかった状況や、その結論がどのように支持されたか、意見は割れなかったのかなどの事情が我々にとってその民俗が伝承されることの重要性を知る上で欠かせない検証対象となる。

さらに、やめずに続けることになった場合には、局面は次の3通りに分かれる。そのまま従来のやり方で「規範通り続ける」か、続けるために「代替策・簡略化」を設けるか、または結局「やはりやめざるを得ない」という結果に至るかである。結果として伝承される内容が変化する場合、その変化には担い手たちに認識され自覚的になされるもの、担い手自身は気付かず調査者など外部の目に発見されるもの、誰にも気付かれないものがある。本稿で扱うのはこれらのうち、担い手によって意識され判断された上での変化である。

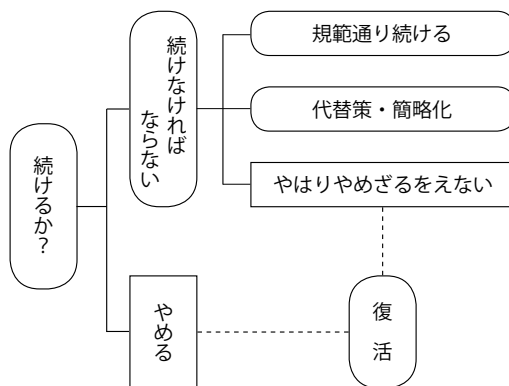


図1 続けるかどうかの局面

まず変化を認めず「規範通り続ける」ことになったとき、続けるかという問いをもたらしただ原因が担い手たち関係者にとって、そもそもどれほどのものだったのかを把握する必要がある。その原因が、実はそれほど深刻なものではなかった場合と、深刻なのだがそれに耐えてまで続けることに決めた場合とでは、当該の民俗事象を継続するという状況・条件は大きく異なるからである。

次に「代替策・簡略化」を設けるという場合には、その原因の軽減の方法の確立やそれらの受容の過程、また軽減の加減を検証すべきである。代替策・簡略化が模索され受容される過程では、保持するためには欠かすことのできない本質に関わる部分と、省略しても別段かまわず、あるいはむしろやめてしまいたい部分の取捨選択がなされるはずだからである。一方、続けなければならないと判断されつつも「やはりやめざるを得ない」という結論に至ることもある。この場合も、その結論に至るまでの経緯を明らかにする必要がある。

さらに、ある時点では「やめる」ことになった場合にも、その後に「復活」することがありうる。中断の後、復活を果たした事象は、一度は続けられないという結論を下されたものの、何らかの

事情の変化が意識の転換によって、再度実施するに値する高い価値を見出されたものである。復活に至るまでに、かつて中断の原因となった問題や負担は解消されたのか、それともその負担に耐えてでも復活させたい強い理由があるのか。簡潔なチャート図上には表しきれない、複雑かつ濃密な思惑の交錯がそこにはあるはずである。これらの局面について、先行研究や報告をもとに具体的に見てみよう。

（２）規範通り続ける―担い手自身の判断―

むかしから代々伝承されてきている場合、その担い手であることが支えや誇りとなることがある。また特に公共性のあるものの場合、次の世代に受け渡すことが当然の義務と見なされ、それをやめたり改変したりすることは、いかにその時点で全てを取り仕切っている担い手の判断といえどもなかなか受け容れられない。民俗を伝承させ、その変化を実際の担い手や周囲の関係者が許さないのはいかなる理由からであろうか。柏木亨介は民俗の伝承における「規範」に着目し、「個人が社会集団の規範とどのように向き合い、それとの関わりでどのように思考し行動するのか、といった対社会関係を含めてまでの分析」を提起した〔柏木 2005: 21〕。その提起を検証するため実験的に神職という「ムラのなかで特別な知識をもつ一個人」〔柏木前掲: 21〕と氏子たちの付き合い方という事例を提示して分析したことを評価した上で、本稿では本来ならほかの皆と同じでありながら主たる担い手とされ、責任を負うべき立場となった人について検討してみたい。

伝承の担い手について、八木橋伸浩は講を事例に「民俗保持の原動力を考察」〔八木橋 1990: 83〕した際、「社会的機能性の高い契約会や葬送儀礼関係の講は維持されている」〔八木橋前掲: 115〕ことを明らかにし、そのことを「社会機能としての必要性が高かったからこそ」と解釈する一方で、「地域社会が支えてきた民俗事象の消滅、できることならこの当事者になりたくない、という牽制する心の存在も無視できない」（傍点筆者）と述べている〔八木橋前掲: 119〕。

担い手自身が提案した改革案の拒絶と容認の過程について、関沢まゆみは奈良県御所市で祭礼を独占していた宮座講中（座講）を廃止し大字の祭りに再編する改革案を提案した 1927（昭和 2）年生まれのある成員の回想から考察している。1975（昭和 50）年にこの改革案が実現しなかった理由は、長老たちが「家の格と由緒を守ることへのこだわりが強かった」ためと、座講廃止後に祭礼を続ける資金と労力について「具体案を提示できなかったために、長老たちを納得させられなかった」ためだった〔関沢 2009: 236-237〕。その後、この成員は 1994（平成 6）年に後輩が改めて座講廃止案を提起した際、かつての反省に基づいて具体案をもって協力し改革を実現させた。いずれの時も「解散をせざるをえないと判断し、そのように進めようとした壮年世代がいて、それを座講という家筋・血筋を重視して拒否する長老がいた」。2 度目の時に実現できたことから「長い歴史をもつ伝統的な行事を変革していくには、経験を積んだ古い老年世代と、時代の流れに対応しようとする新しい壮年世代との、両者の共通理解と無理のない新しい提案、そして決断実行へという両世代の協力が不可欠」だとわかる〔関沢前掲: 237-239〕。この事例は、続けるかという問いに対し 1 度は続けなければならないと、そのまま規範通り続ける選択をしたが、その後もまた同じ問いを検討し直し、最終的にやめるという判断に至った事例である。

（3）代替策・簡略化—担い手の工夫—

そのままでは続けられず、かといってやめることもかなわない場合、担い手たちはなんとか別の形で続けられるよう代替策を考案したり簡略化を進めたりする。中には事態が悪化する前に、簡略化を差しはさむ仕組みがあらかじめ成立していることもある。大越公平は伊良部島の「抽籤で神役を選ぶ」手法について「明確な方法のようでありながらさまざまな解釈をうむ方法で、換言すれば、当事者の工夫が入り込む余地があるやり方」[大越 1986: 171]と論じ、「神役のアドリブ的所作によって定着する可能性」もあることを指摘している[大越前掲: 170]。また「神前での行為」が改変できることについて、宮古島西原の神役が「神々は『やらないでいるよりは、形を変えてでもやっている方が良くと受け取ってくれていると思う』と肯定的に解釈しようとしている」という平井芽阿里の報告は示唆に富む[平井 2007: 194]。「『変えていい部分』は柔軟に改変され、『変えてはいけない部分』は厳密に保持されている（略）その境界の判断というのが、常に『神々の意志』に求められ」ている[平井 2006: 33]。つまり、常に祭祀の担い手や関係者の工夫や判断をはさむ余地があり、続けるかどうかという問いが本格的に議論される事態に至るのを巧みに回避しているのである。

笠原政治が報告している神役崩壊後の伊平屋村我喜屋の祭祀の事例は「簡素化は極限まで進んでいる」が、負担の軽減にはなっていない事例である。ここでは年間55もの祭祀が区長1人の手で「形式だけになったとはいえ、ほとんど省略されずに今でも受け継がれ」、しかも調査時点では「あまりに多い年間行事を統合・省略しようとする動き」は「打ち消されがち」[笠原 1991: 10-12]だった。つまり行事の必要性は認識され続けており、やめざるをえないという局面にまでは至っていないが、実際にはごく少数の代行者によってかろうじて維持されているのである。この維持に対して、田中正隆は「崩壊過程」と位置付けた笠原の事例分析では「祭祀実践をささえる在地の論理を明らかに」はできないことをトカラ列島悪石島の司祭・神役の変化の事例から指摘した[田中 2005: 30]。そして「祭祀の実践において何が簡略化され、何が持続してゆくのかを問題化し」、「祭祀を実践する人々にとって変化と持続とは対立しているのではなく、むしろ相補的に構成されている」と論じた[田中前掲: 29-30]⁽¹⁾。崩壊については大越公平も奄美・沖縄の村落の祭祀の変容を当然のこととし「変動の諸相を伝統的慣習の崩壊とだけ捉えるのではなく、変容の中に見えてくる民俗論理の再解釈、すなわち人びとの積極的な関わりに注目すべき」と課題を述べている[大越 1986: 177]。

これらのことは村落における祭祀だけでなく、祖先祭祀・供養の大きな改変の事例についても言える。鹿児島県の与論島では2003年に島内に火葬場ができるまで土葬が主流で、しかも洗骨・改葬を伴っていた。火葬場供用開始という変化の中、島の年寄りたちが気に留めていたのは、まだ終わっていない洗骨の速やかな実施と、自分の死後の葬送方法であった。「新しい葬法を強く肯定しすぎると、それまで連綿と続いてきた過去の葬法の否定につながる（略）逆に、過去の方法を正当とすると、こんどは火葬化以降の葬法ではうまく昇天できない」[武井 2008: 199]からである。また本音として自分は「焼かれたくない」けれども「子孫は火葬のほうが楽だろう」という葛藤もあった。そこで、子孫の負担を和らげつつ祖先や自分も納得できる方法——すなわち、①土葬や改葬が済んだ遺骨を改めて火葬する、②火葬は受け容れるがすぐに納骨せずに1度土に埋めたり自宅に持ち帰り祀ったりする——が生み出された。「それらは決して単純な簡略化では

なく、現時点でできる限り供養の気持ちを表現する方法の模索過程」であり「性急な簡略化以外にまだ選択肢があることを提示し」たものだった〔武井前掲：205-206〕。

本稿では「代替策・簡略化」と表現したが、そうして始まったものが後に正式な作法として認められる余地も十分にあるのである。

（４）やめる／やはりやめざるをえないと、復活

変化させずにそのまま続けられるように、あれこれ工夫をこらそうとした結果、その工夫が年長者の逆鱗に触れることがある。岡山卓矢は宮城県大崎市のある契約講において 2008 年に出された提案の顛末について報告している。その契約講では 11 月にその年のトウヤドが料理・酒をふるまうオフルメエと、翌年のトウヤドに役を渡すトウワタシの儀礼とが合わせて行われていた。しかしその準備が負担であることと参加者が行政区の人と全く同じであることから、オフルメエと行政区の新年会の統合が提案された。しかし年長者たちがそのことに反対し現状の維持を強く求めた結果、「新年会と一緒にするくらいならやめてしまえ」という結論に至った〔岡山 2009〕。その後も話し合いは継続しているが、行事を守ろうとする強い思いが行事の中断につながった事例である。

様々な負担に耐えかねて 1 度は簡略化された行事が、その後に続く不幸の原因とされすぐに復元される事例も多く報告されている。例えば伊平屋島我喜屋で戦後間もない頃に地区内の拝所の合祀をしたところ、それを推進した者の周囲で不幸が続く「これを神の怒り、祟りと恐れた住民」が「各拝所を合祀以前の状態に戻した」〔笠原 1991: 7〕。また宮古島西原でも年間の行事の日取りをすべて土日に集中させたが、神役を襲ったトラブルがやはり「神々のタブーに触れたためであると解釈され」、全て本来の日程に戻された〔平井 2006: 32〕。

このほか、本来とは全く別の価値を見出されて復活⁽²⁾した行事の事例も多い⁽³⁾。渋谷研は沖縄本島東村有銘で「神役制を構成する門中が村落外へ相次いで転出」した結果、綱引きなどの行事は来住者を中心に「神々への祭祀を抜きにして」、「来住者同士による有銘村落民としての一体感」のために行われていると報告している。神行事は古い門中の女性数名だけで行われ、区の関係者は一切関与しない〔渋谷 1994: 20-21〕。これは村落の安全や豊穡を願う祭祀としては役割を終えた行事が、区民の統合という別の価値を来住者に見出され、担い手を変えて復活した例である。

2. 土族系門中の位牌祭祀―対象の概要―

（１）土族系門中と位牌継承の規範

以上のような伝承の場における局面のうち、本稿では特に、続けなければならないが規範通りにも続けられない状態に至った祭祀を続けるために、どのような代替策が取られるかを中心に論じていく。そしてその代替策が、根本的な解決をもたらすものか、それとも解決を先延ばしにする一時しのぎのものか、さらには問題の状況をそのまま容認するものにすぎないかについても言及する。具体的には、筆者が調査した沖縄の土族系門中の祖先祭祀、位牌継承の事例から、状況に応じて方法を模索しながら持続可能な祭祀が目指されている様態を論述することを目的とする。本稿では、規範通りの祭祀の継続を阻害するような局面を乗り越え、祭祀を続けるために取

られる2つの代替策について考察する。1つは継承者の不在を補う代行者である。もう1つは禁忌の容認で、これはつまり、禁忌に該当してしまう継承を不可避のものとしてやむなく認める状況である。

ここまで先行研究から祭祀の維持をめぐる葛藤についてまとめたが、その多くが沖縄・奄美における村落の祭祀の事例だった。人々が村落の住民として村落内の聖地に対して行う祭祀は沖縄・奄美における重要な研究対象であり、変化についても研究蓄積が豊富だからである。しかし村落の聖地の祭祀と並んで重要な祖先祭祀、中でも門中による祭祀について同様の議論があまり見当たらないことに筆者はもの足りなさを感じている。本稿の問題に対して士族系門中の祖先祭祀・位牌継承を事例に考察する利点は、それが現在も熱心に守られていることだけでなく、琉球王府時代の士にまでさかのぼる週及性と沖縄戦をはじめとする困難を乗り越えてきた強い継続性を有し、しかもそれらを現代の担い手たちがはっきりと自覚している点にある。

また位牌継承には、反すれば不幸をもたらすとされる規範があり、守るべき継承法が共通認識として存在している。門中の場合、特に宗家（大宗・小宗⁽⁴⁾）に対する期待が高く、宗家の関係者は負担を強いられる。村落単位の祭祀でも祭祀を継承すべき家系があるが、共に暮らす住民のための祭祀なので住民代表という立場で区長などによる代行が可能である。しかし門中は、共に暮らすという面では関係が希薄で、清明の先祖の墓参りやウマチーなどの行事の日以外には、関係者が顔を合わせる機会はほとんどない。村落における区長のようなふさわしい代行者が現れず、宗家に生まれた人が可能な限り祭祀を引き受けざるを得ない。どうしても宗家で続けられないときには、代行者の選任が難航することが多い。特に門中の祖先祭祀が重要視されている場合、それを代行し責任や負担を引き受けることは容易ではないことをみな知っているからである。そのため、できれば宗家の関係者に責任を果たしてもらいたいと誰もが思っている。

門中の祖先祭祀において無視できないのが位牌継承の規範である。特に忌避されるのはタチーマジクイ（他系混交。父系の血縁者以外による継承）、チャッチウシクミ（嫡子押込。兄ではなく弟による継承）、チョーデーカサバイ（兄弟重牌。兄弟が同じ位牌で祀られること。弟は分家した位牌で祀られるべきとされる）、イナググونس（女元祖。女性による継承）の4つである。しかし、これらの禁忌が厳格になったのは近代以降とされ「大正期前後に父系血縁の貫徹を重視する観念が沖縄社会に普及し」[小熊 2009: 160] たのには、ユタなどの民間巫者の関与が指摘される[小熊前掲: 149]。例えば他系混交と兄弟重牌はその最初期の記録とされる佐喜眞興英の民俗誌では「ユタが正當なりとなす祖先系統」に反する事例として挙げられている[佐喜眞 1925: 121-122]。

これらの規範の画一的な重視が、位牌継承の現状に則さないのは当然で、地上戦を経験した沖縄の場合、正統な継承者や代行者となれる男性を失った門中も多い。ところが「成年男子を根こそぎにされた戦後状況は、女性の家父長的規範を一層内面化させる方向へ作用したと思われる。男子不在の中で家族を維持しなければならなかった女性にとっては、『男あつての家庭』という志向が戦前以上に強化された」[国仲 2004: 316] といい、女性の位牌継承が認められない状況が社会問題になったのはようやく 1980 年代のことだった[琉球新報社編 1980]。

一方で、継承上の禁忌を回避する方法があることも確かである。上原エリ子は、死亡した長男の名前を位牌にのせずに親を祀る香炉と一緒に祀る方法や、ヒルミという先祖への唱詞で事情を明確に説明する方法といった回避行為を報告している[上原 2004]。また、武智方寛は位牌移動

の事例分析から「理念に対する新しい解釈を見出し、その解釈に基づいた祭祀方法を作り出して、禁忌の抵触を回避していく」と考察している〔武智 2004: 43〕。

（２）対象とする土族系門中

本稿で主に取り扱う土族系門中の場合、家譜などに過去の継承の記録が残っているため、その中から現在では禁忌に該当するものが見つかり門中内部で議論が生じることがある。例えば琉球王府時代の養子縁組が、現在の規範で問題視されるのである。場合によっては、過去にさかのぼって継承を修正する行為、シジタダシが行われることがあるが、それはこれまで続いてきた門中の祭祀、元祖と子孫の繋がりを全否定することになりかねない。そのため、規範に反することは不幸の原因となるので忌避したいものの、現実には祖先祭祀を絶やすわけにはいかないことから、祭祀の継続のために禁忌に該当する継承を容認せざるを得ない状況が少なからず起きる。

こうした状況について本稿で分析の対象とする土族系門中は M 氏、L 氏、H 氏の 3 つである。名門として知られる M 氏については大宗家（那覇市）、首里から美里間切（現沖縄市）の干潟に琉球王府時代（1700 年代）に移住して開墾を始めてから 10 代を経た小宗家の 1 つ、さらにこの小宗家から 1800 年代の初頭に分家し中城間切（現中城村）に移住して家を増やした門中の下位集団の事例を記述する。また琉球王府時代に中国大陸から帰化した家系である L 氏の事例は、内地に転出した大宗家に代わって沖縄で門中を取りまとめる事務局（那覇市）の事例である。そして首里の官吏の家系だった H 氏の事例は、小宗家の系統から分家して美里間切の内陸部の開墾に乗り出した兄弟の子孫に当たる下位集団（沖縄市）についてである。

M 氏、L 氏、H 氏とも、現在もそれぞれ毎年清明の墓参りや旧暦 2・5・6 月 15 日のウマチー（御祭）の祭祀を門中で執り行っている。本稿では門中の系譜関係上の様々なレベルにおいて中心的な役割を果たしている担い手による位牌祭祀の現状を考察することを試みる。

これらのうち、M 氏の小宗家とその下位集団、H 氏の下位集団は、田舎降りを経て屋取集落を形成している〔武井 2007; 2009〕。田舎降りとは琉球王府の末期および終焉後に本来なら首里に住むべきとされていた士（サムレー）が田舎つまり間切の村に移住し土地の開墾や農業などに従事したことである。そうしてできた集落を屋取（ヤードゥイ）という。門中研究においては、兄弟や一家などごく少人数で移住したものが開墾を成功させ、家族や分家を増やし、門中の下位集団として拡大していく様態が重要である。ある地域に住む同じ苗字の家々がある 1 人を元祖（初代）として祀る同じ門中であることはよくあり、このような門中はその元祖の生家を介してより上位の系譜関係の中に位置取り、最終的には門中全体の大宗家の元祖へとつながっていく。

3. 土族系門中の位牌継承の事例

（１）事例 1 女系の大宗家—M 氏門中—

かつての琉球土族の名門 M 氏門中の大宗（ウフムートゥ）である M 家は図 2 の通り、17 代当主には男子が 1 人いたが戦前に夭逝し、あとは 2 人の娘だけである。男子がおらず女子のみということは沖縄の位牌継承の規範に照らせば祖先祭祀の継続にとって致命的な問題とされる。父系をたどる門中の規範では、娘本人は婚出しても父の門中に属し続けるとされるが、女性による継承は禁忌（イナググワンス＝女元祖）とされ激しく忌まれるからである。また生まれた子は父方

の血筋を受け継いで父方の門中の成員となるので、婚出した娘の子が母方の門中の継承者になることもできないとされる。しかし、士族系門中の大宗家の祭祀は続けなければならない。

そこでM氏門中の大宗家の祭祀は、祖先祭祀に対して熱心な大宗家の娘の家系の女性たちによって続けられている。彼女たちは自家を「女系家族」、「男がもたない家系」、「女でなり立っている」と評している。実際、2009年まで祭祀の中心になっていたのは、戦後に没した17代当主の次女（1920年生。図2の①）とその娘（1954年生。同②）、および長女の娘（1939年生。同③）の3人の女性だった。長女は婚出し内地に移ったが、その娘（③）が沖縄に戻り、現在は位牌を祀る家に家族とともに居住してM氏大宗家のカミダナを日々世話している。

位牌の祭祀者として一時③の弟の1人を大宗家の養子としたことがあった。この養子は父系をたどるべきとされる沖縄の位牌継承の規範上は禁忌（タチーマジクイ＝他系混交）に当たるが、大宗家の長女の子に祀らせるという代替策は容認された。ところが、大宗家の責任が重すぎたため、この男性は耐えられず当主を辞めてしまい、代数にも数えられないことになった。他方で、17代の次女（①）は夫を婿養子とし、大宗家の苗字と名乗り頭字を子どもたちに継がせていた。沖縄の筋（シジ）の観念では、この子どもたちは父方（夫方）の血筋に連なるとされるため、これもタチーマジクイに該当するのだが、それには目をつぶって、当主となる男子を17代目の近親から出すための方策として容認されつつあった。しかし、男子は2人とも大宗家の継承を拒み、沖縄からも出て行ってしまったため、娘（②）だけが祭祀に深く関わっている。

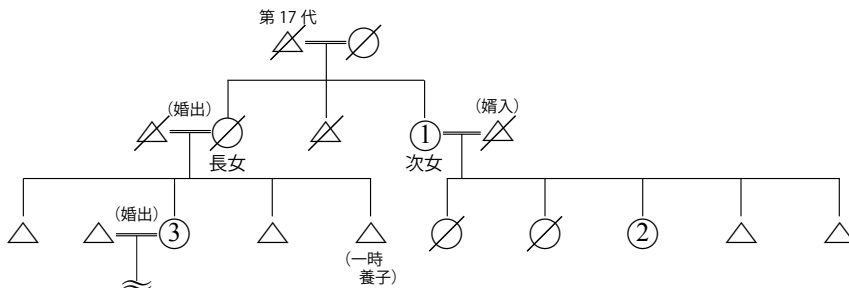


図2 M氏大宗家

結局、残った3人（①～③）は「イナグダチ（女立ち）するしかない」と覚悟を決めた（①は2009年逝去）。大宗家の近親の中からふさわしい養子候補も出せなかったため、祭祀を続けるためにはこのまま17代の娘・孫たち女性の家族（特にカミダナを預かる③の家族）が先祖の位牌を守るしかないことを容認せざるを得なかったのである。

（2）事例2 生家の祭祀を続ける女性—M氏門中—

M氏門中の小宗（ナカムートウ）の1つであるm家は、前述の大宗M家から分家して10代目に当たる当主が戦前に亡くなってからは、誰も正式な継承者となっていない。しかし、小宗の祭祀をやめるわけにはいかないので、妹（1920年生）が他家に嫁いで以降も小宗m家の祭祀を管理してきた。婚出した女性やその家族が祭祀を続けることは事例1にも見られることであり、担い手自身はあくまで一時的な代行のつもりで関わってきた。

しかしすでに60年以上にわたってm家の祭祀はm家出身のこの女性に、さらに近年はその

子や孫たち、つまり他姓の門中に属する人々に託されてきた。m家の屋敷にはふだん誰も住んでおらず位牌が安置されているだけだが、毎年のウマチーの日にはm家を宗家とする門中（以下、m門中）の人々が共通の祖先に当たるm家の位牌を拝みに集まる。そのため、年3回のウマチーの日にはm家から婚出したオバアとその子・孫たちがハナグミ⁽⁵⁾や、煮物・お茶など飲食の準備をし、拝みに来るm門中たちに1日中付き合っていた。

ところが、このオバアが2010年の1月に亡くなったとき、オバアの子や孫たちはm家の祭祀の代行から手を引いた。そのことについては何の連絡もなく、2010年の二月ウマチーの日（新暦3月30日）、他所に住むm門中の成員たち（事例3）がいつも通り午後を訪れると、m家の門は閉ざされていた。この時は筆者も同行した。例年同じ時間に集まることになっているので事前に連絡はしないため、みな現地に着いてから困惑するばかりだった。そしてその状況を見てはじめてm家のオバアが亡くなったことを察し、通りすがりの近所の人に住所を聞いて確認に向かった。

鍵はかかっていないので位牌を拝むことはできるのだが、たくさんある位牌の中からどれを拜んだら良いのかもわからなかった。拝みに欠かせないハナグミもなく、戸締まりや線香の火の元が心配でもある。次の五月ウマチーの時もこんな調子だったらどうしようかとめいめい困惑しながら、この日は特に何も拝まずに帰宅した。

（3）事例3 門中の下位集団の班長制—M氏門中—

M氏門中の小宗家の1つm家から分家して転出した1人の男を宗家（ムートゥヤー）とし、その子孫にあたる中城村在住の家々は、沖縄戦で宗家の当主（7代）とその長男を亡くした。そこで実際には家を継げずに亡くなった長男を8代当主に数えた上で、9代目として宗家の近親から養子（＝7代の弟の孫）を迎え、この下位集団の宗家と位牌を継承させた。しかしその9代目は関西在住なので、位牌も墓も関西に移すことになった。

こうして宗家の位牌継承は規範の範囲内で問題なく果たせたが、沖縄に残った門中成員たちも祖先祭祀を続けなければならない。そこで、7代の長女（1931年生）が宗家の娘として必要な場合の代役を務める一方で、門中の基本的な役割は輪番の班長制で乗り越えることにした。成員のほとんどが同じ集落内に住んでいるため、兄弟の家や隣接した家など連携できる組み合わせで班長を回している。毎年旧暦9月9日には班長宅に門中の年寄りたちが集まり、門中の行事の費用に当てるためのお金（ウサカティ）を1人当たり200円ずつ徴収する。また班長はウマチーのときにM氏門中の大宗M家（事例1）、小宗m家（事例2）に出向いて先祖の位牌などを拝み、事前に集めたお金を供え、ハナグミをもらって帰る〔武井2009: 6-11〕。

しかし事例2に記した事情から、2010年の五月ウマチーは手を合わせただけで帰り、2011年のウマチーには小宗m家には行かず、大宗M家だけを訪問して拝むようになった。今も小宗は拝むべきと考えられており、誰もがこのままm家に対する祭祀ができなくなることを不安に思いながらも、m家から分立した下位集団の立場では何もできず、m家の関係者による解決を願うばかりである。

（4）事例4 門中の法人化—L氏門中—

L氏門中は大宗家の20代目が、事例3と同様に沖縄を離れ関東在住のため、元祖の位牌も関東で祀られている。そのため、沖縄に残った門中成員による位牌祭祀は、那覇市内の門中所有の建物に置かれた「元祖の香炉」を通して元祖の位牌を遙拝（ウトゥーシ）する形で継続されている。

大宗家の従弟（四男方の長男）が沖縄在住なので血縁関係が最も近い人として宗家代表となっているが、宗家代表の出番は清明の墓参りなど門中成員が集合する際の挨拶程度である。

L氏門中は那覇市内の不動産を門中の共有財産として管理するための任意団体（見なし法人）となっており、借地や駐車場から収入を得ている。任意団体として、宗家代表とは別に門中の中から会長・会長代理・事務局長、各種委員会（財務・諸規定検討・広報・学務・土地・祭祀）を設けている。門中の祖先祭祀や行事（ウマチー、清明祭、春秋の彼岸、学事奨励会、中国大陸のL氏との交流など）は事務局と祭祀委員を中心に運営されている。

（5）事例5 女元祖の位牌の容認—H氏門中—

旧具志川市（現うるま市の一部）から沖縄市に集住するH氏門中の家々は琉球王府時代に当地一帯の開墾に乗り出した兄弟（次男と三男）をいずれも初代（タチクチ）としている。現在は最適な継承者がいないため、毎年3人の役目を輪番で決め、共同の御神屋（ウカミヤー）で初代兄弟の位牌を祀っている。この2人をともに祀る兄弟重牌の禁忌は早い段階から容認されていた。互いの家で養子を出し合ったため血筋を区別できなくなったという事情も大きい。

さらに、この兄弟の実の母も祀られている。この母は後妻で、家を継いだ長男の母ではなかったため、実子である次三男と開墾に出た（あるいは位牌を持ってきた）と伝えられている。初代兄弟の母という重要人物の祭祀は続けなければならないが、この母を祀ることは女元祖の禁忌とされ続けた。女性は夫と同じ位牌に載って祀られることが理想とされるからである。

そのため位牌は設けずに香炉に象徴させ、門中内の家々でその香炉とともに祭祀の役割を回してきたが、長年にわたって厄介な存在とされていた。

しかし、複数のユタから上のほうの大事な人なのできちんと祀るように指示され、2003年に正式に門中の子孫全員で祀ることになった。このようにユタが禁忌を避けるのではなく、禁忌であってもきちんと祀るように判じを下し、それが受け容れられることもあるのである。

正式に祀るためには、これまで香炉によって祀られていたものをウカミヤーの位牌に移さなければならないのだが、位牌に載せるのに必要な名前がわからなかった。そこで、これまで禁忌の意味を込めて

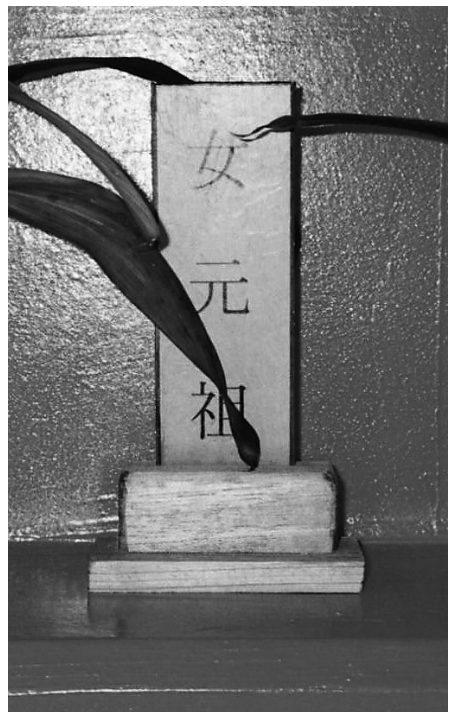


写真1 「女元祖」の位牌（2003年9月筆者撮影）

呼ばれていた通り、「女元祖」と記した位牌が作られた（写真1）。ただしこのときには禁忌の容認は済んでおり、従来のような禁忌の気持ちは薄れていた。その後、祀るには名前がやはり必要なのでユタに頼んで名前を付けてもらい⁽⁶⁾、写真の位牌は燃やされた。現在は母と兄弟の3人の名前を刻んだ位牌がウカミヤーで祀られ、祖先祭祀の対象となっている。

4. 考察—代行者と禁忌の容認—

以上、沖縄の士族系門中の祖先祭祀・位牌継承について、規範通りに継続できないとき祭祀を続けるためにとられる解決策の事例を論述した。

本稿の事例で祭祀の継続を阻害する問題は大きく分けて2つあった。継承者の不在（事例1～5）と、位牌継承上の禁忌への該当（事例1、5）である。前者は、最適な直系男子がいない場合（事例1、2、5）と、継承者はいるが沖縄にはいない場合（事例3、4）に分かれる。いずれも祭祀を続けなければならないとされるが、かといって規範通り続けることもかなわない。そこで、祭祀を続けるための対策が講じられることになる。それは、代行者と、禁忌の容認である。

ふさわしい継承者がいない場合、自発的な代行者に頼ったり、門中内から代行者を出したりして祭祀は続けられる。事例1と2は亡き宗家の近親者が代行者を自ら引き受けていた。事例3と5は門中内部から輪番で1～2年ごとに人を出し、事例4はより組織的な事務局を設置している。事例3と4は内地在住の宗家が位牌を祀っているため継承上の問題はなく、沖縄に残った門中成員がまとまって祭祀を続けるための方策である。一方、事例5の場合は継承者のいない初代の兄弟やその母に当たる女性の位牌を共同のウカミヤーに安置することで門中内部での負担の分散を図っている。これらの方法はそれぞれ、宗家の不在という事態をいかに補って祭祀を続けるか、実現可能な最良の方法を模索した結果である。

ときには、ふさわしい継承者がいないため禁忌に該当する代行者が祀るしかない場合、またその祭祀を続けること自体が禁忌に当たる場合もある。それでも祭祀を続けるために、禁忌であることを容認した上で対応策を取ることになる。例えば、M氏の大宗家の位牌祭祀（事例1）は、長女の娘と、次女とその娘、つまり女系の家族によって守られてきた。最適な継承者たる男子がいなかったからだが、彼女らによる代行は女元祖という禁忌に該当する。そこで、もう1つの禁忌である他系混交に該当することを承知の上で、長女・次女の男子を養子に取ることが何度か試みられたが、いずれもうまくいかなかった。そのため、大宗家の祭祀を続けるためにはこのまま女元祖、つまり女系の継承を容認した上で次の代につなげるしかないと覚悟されつつある。

同じM氏の小宗m家の位牌祭祀（事例2）では、事例1と同様に婚出した娘の家族を代行者として祭祀が続けられていたが、禁忌の完全な容認には至っていない。m門中の人々は自分たちの内部から祭祀の代行者を立てることはなく、m家の位牌はオバアと呼ばれる高齢になっても実家の祭祀を「続けなければならない」とする女性と、彼女の覚悟を理解した嫁ぎ先の家族の協力によって守られてきた。しかし、そのオバアの死去によって子・孫たちは祭祀の代行から手を引いた。なぜなら、女性は実家のシジ（血筋）を継ぐので婚出した女性による実家の位牌祭祀は禁忌ではないが、彼女亡き後に子・孫たちが祭祀を続けてしまうと、それは女元祖（オバアが継承したと見なされる）や他系混交（オバアの夫方の血筋が祀ることになる）の禁忌に該当するからである。事例2で、続けるかどうかの局面を迎え「やめる」選択をしたのは、長年にわたり祭祀

を代行してきた、m家から婚出した女性の子・孫たちだった。この子・孫たちは、代行者として祭祀の維持に力を貸してきたが、正式に継承してよその門中の禁忌を引き受けるつもりはなかったのである。

女系の継承を結局は容認した事例1とはその点が異なる。大宗家のほうが拝みに来る人数が多いため祭祀を続ける責任が大きいことが理由の1つとして考えられる。また土地などの財産がある程度付随することも影響しているだろうが、決して短絡的に財産目当ての継承で話は済まない。事実、多くの養子候補者の男子が大宗家の責任から継承を拒んでおり、財産は大宗家の責任と苦勞を補うものとは考えられていない。またこのまま孫娘一家の継承で解決したとも考えられていない。今後、代を経る毎にM氏との関係が薄くなる可能性があるからである。そこで大宗家では寺院での永代供養も検討したが、名門の大宗家の位牌は拝みに来る門中成員の数が多いため寺には預けられないと結論し、今後は門中で祖先の位牌を祀る共同の建物（ウカミヤー）を建てなければならないと考えている。これはまさに同じく禁忌を容認した事例5に近い代替策である。

その事例5は特定の継承者を立てずに禁忌を容認した事例だった。この門中では、初代兄弟を2人揃って祀るという兄弟重牌の禁忌が早い段階で容認されていた。一方で兄弟の母を祀る女元祖の禁忌のほうは長い間忌まれていたが、近年、女元祖の禁忌も容認し、門中共同のウカミヤーで開墾の祖であるこの母子らを祀り続けることが選択された。その容認の過程に作られた女元祖と書かれた仮の位牌が、ひいては女元祖の文字そのものが燃やされ灰になり、そして名前を与えられた母が正式な位牌に載せられるという過程を経て、長年悩みの種だった禁忌の女元祖はなくなり、容認された女元祖がウカミヤーの位牌に居場所を得たのだった。

以上、本稿の事例は「変容の中に見えてくる民俗論理の再解釈」[大越 1986: 177]、そして「祭祀実践をささえる在地の論理」[田中 2005: 30]を問い直すものであった。実際のところ、事例1～5の代替策は、いずれも決して位牌継承の規範からの逸脱に対し根本的な解決をもたらすものではない。言わば、解決を先延ばしにする一時しのぎのもの（事例1、2）と、問題を解決せずそのまま容認するしかないもの（事例1、3～5）である。祖先祭祀や位牌継承が重要視される沖縄では規範の遵守が強く求められるが、たとえ規範通りできなくなっても滞りなく祭祀を続けるために、状況に応じた、とりあえず実現可能な実践が期待されるのである。

おわりに

本稿では、まず民俗の伝承を続けるかどうか問われた局面——続けなければならない（規範通り続ける、代替策・簡略化、やはりやめざるをえない）、やめる、復活——について、先行研究の事例を元に検証した。次にそれらの局面の中から、続けるために取られる代替策に注目し、沖縄の祖先祭祀を事例に具体的に論述した。

代々にわたって繰り返されてきたことをいざやめるとなると、それが祭祀や儀礼などの場合はやめることに対する不安から抵抗感が生じる。なぜなら、祭祀や儀礼などの際には、日々の暮らしの安泰や五穀豊穰、健康など広範な分野にわたって日常生活の安寧と発展を願ってきたからである。それらをやめてしまうことは、日常生活の安寧と発展を願う機会を失うことになるため、そうした機会を無くすことに対して人々はためらいを覚える。またそれらが何らかの義務として認識されている場合は、規範通りの継続を求める周囲の声も無視できない。

しかし、規範の通りに続けることが不可能なとき、または今後も続く負担の覚悟が必要なとき、より持続可能な代替策や簡略化が取られる。その際には、従来の規範にそくして許容できる妥協点や、譲れない一線の模索を経る。さらに代替策の導入のためには、それを正当化し、自分たちで納得できる、あるいは周囲を納得させられる説明が不可欠となる。例えば、祖先祭祀の場合には、対象である祖先と、その儀礼に関わる全ての子孫の双方が許容できる説明が用意できなければならない。位牌継承をめぐる禁忌が強調され、それへの対応が求められる現代の沖縄の事例は、このことを考えるのにふさわしい検証対象だった。その決定が容認される過程だけでなく、説明やそれに対する反論、さらに後日談などを考察する必要がある、その意味で本稿の事例分析はさらに課題と深化の余地が残されている。

本稿で提示した、続けるかどうかの局面への注目は、現在まで続いてきた民俗の伝承についてその続き方の実態を1度検証した上で、改めて伝承を続けるとはどういうことかを問い直す作業である。今後は、本稿で論述できた代替案以外の局面についての検証はもちろん、継承や保護が強く意識されることのない民俗、つまり日常当たり前のものとして無自覚に続けられてきた民俗に対しても、それが続くこと、終わることについての考察が可能かを課題としたい。

註

- (1) 民俗事象の「崩壊」について倉石忠彦は「過去において完結・完成された理想形が存在し、時代とともに崩壊してきたものではなく、民俗は時代の要請を受け、歴史的な背景とともに存在するもの」〔倉石 1991: 192〕と述べているが、一方で神役による沖縄の村落の祭祀は理想とされた形を守ろうとする面があるのも確かである。島村恭則は強く浸透している「始原遵守理念」について、祭祀の改変が容認された場合、今度はそれが遵守されるべき始原と認識され得ることに言及している〔島村 1993: 108-111〕。笠原と田中の崩壊をめぐる見解の相違は、それぞれの事例において変化の前後間の継続性をどのようにとらえるかによるものであろう。
- (2) 復活について民俗芸能を事例とした先行研究から考えてみよう。渡邊洋子によると沖縄県南風原では「戦後、捕虜収容所の帰還者が帰村からわずか2ヵ月後に『十五夜遊び』を復活させ」〔渡邊 2008: 139〕、「地域でともに生きる喜びを分かち合い、困難に向かって力強く生きる力」が培われた〔同: 137〕。これは戦争という、続けるかどうかといった葛藤の余地のない状況で失われた事例なのでやや性質が異なるが、価値あるものならば速やかに復活が図られるという推進力がうかがえる。高橋雅也は、一度途絶えた仙台のすずめ踊り（ハネコ踊り）の復活について当事者の語りから論じている。中でも周囲より遅れて復活した発祥地では「発祥地にハネコ踊りがないことへの哀感、そして『復活させるならば本格的に』」といった感慨が見て取れるという〔高橋 2002: 64〕。これら芸能の復活についての論調では「ローカル・アイデンティティ」〔渡邊 2008: 131〕、「郷土の歴史に育まれてきた自己を再確認」〔高橋 2002: 55〕という面が、その後の持続可能な維持に関わったことを評価する傾向にある。
- (3) 菊地暁によると石川県輪島市で2000年、市の観光行政の主導による四季を通じて千枚田をアピールする企画の一環として、虫送り行事が40年ぶりに復活したが、「夜間の棚田は足下が暗く危険だということで、この年限りのものとなった」〔菊地 2007: 94-95〕。このときの復活で重要なのは虫送りの本来の目的ではなく、夜に大松明をともす演出効果が千枚田を観光資源として活用する主旨に合うかどうかであり、魅力的な観光行事として復活したものの、危険という理由でまた価値を失ったのだった。

- (4) 「琉球の場合は、日本と同様に嫡子継承による相続制度であった。したがって、次三男は分家することになる。本家と分家がそれぞれ直系相続によって別の系譜を形成する。本家は、大宗として家譜をつなげていき、分家はその支流として大宗とは別に小宗家譜を作成する。ただし、小宗家譜を組み立てるには一定の資格と条件が必要であり、すべての分家が独立した家譜を作成するとは限らない。したがって、大宗家譜の中にいくつもの分家が含まれ、小宗家譜の中にもいくつもの分家が含まれている」〔小熊 2009: 103-104〕。
- (5) 米。拝みに来た人が家族の健康のために家に持ち帰るもので、位牌の拝みには欠かせない。
- (6) 名前を付けたという言い方は正確ではない。ユタは母の本来の名前を明らかにしたのである。

文献

- 上原エリ子 1986「位牌継承をめぐる禁忌と回避—那覇市小禄の事例分析から—」『沖縄民俗研究』6
- 大越公平 1986「村落祭祀の変容とその要因」『国立民族学博物館研究報告 別冊』3
- 岡山卓矢 2009「まとまる契約講—ケイヤクから部落会・ギョウセイクへ—」（第3回現代民俗学会研究会「『社会』再考—村落研究から展望する新しい社会像—」2009年11月14日での発表レジュメ）
- 小熊 誠 2009「門中と祖先祭祀」『日本の民俗 12 南島の暮らし』吉川弘文館
- 笠原政治 1991「神役制の崩壊した村—伊平屋島・我喜屋（ガンジャ）の調査から—」『南島史学』37
- 柏木亨介 2005「ムラの規範と意味づけ—神職成長過程における対社会関係分析—」『民俗学論叢』20
- 菊地 暁 2007「コスメティック・アグリカルチュラリズム—石川県輪島市『白米の千枚田』の場合—」岩本通弥編『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館
- 国仲銘子 2004「沖縄の位牌継承と女性問題—父系血縁イデオロギーの歴史的形成過程を通して—」『沖縄文化研究』30
- 倉石忠彦 1991「民俗の変貌」『日本民俗研究大系 1 方法論』國學院大学
- 佐喜眞興英 1925『シマの話』郷土研究社
- 渋谷 研 1994「変貌する祭祀—沖縄の女性祭祀集団の持続と再編に関する一考察—」『沖縄民俗研究』14
- 島村恭則 1993「民間巫者の神話的世界と村落祭祀体系の改変—宮古島狩俣の事例—」『日本民俗学』194
- 関沢まゆみ 2009「大人と老人の民俗」『日本の民俗 8 成長と人生』吉川弘文館
- 高橋雅也 2002「新しい担い手による民俗文化の『復活』—郷土史と向き合う過程としての『語り』—」『東北文化研究室紀要』44
- 武井基晃 2007「伝承行為としての歴史観の修正とその必要性—沖縄本島におけるムラ・ヤードゥイ両集落の関係を事例に—」『日本民俗学』251
- 武井基晃 2008「火葬場が変える島の葬送—終焉に向かう与論島の洗骨・改葬習俗とその後の展望—」古家信平編『遺体処理と祭祀に関する比較民俗学的調査研究』筑波大学大学院人文社会科学研究科
- 武井基晃 2009「屋取における土族系門中の現状—『田舎降り』と『門中化』の対称性—」『沖縄民俗研究』27
- 武智方寛 2004「位牌の移動から見た沖縄の位牌祭祀の一考察」『沖縄民俗研究』22
- 田中正隆 2005「地域社会における祭祀の持続と変化をめぐる一考察—トカラ列島の事例から—」『日本民俗学』242
- 平井芽阿里 2006「村落祭祀の変容と伝承—沖縄県宮古諸島西原を事例として—」『地域文化論叢』8
- 平井芽阿里 2007「村落祭祀継続の要因に関する一考察—なぜ神役であり続けるのか：宮古諸島西原の事例—」『比較民俗研究』21

祭祀を続けるために（武井）

八木橋伸浩 1990「講集団の変容」成城大学民俗学研究所編『昭和期山村の民俗変化』名著出版

琉球新報社編 1980『トートーメー考 女が継いでなぜ悪い』琉球新報社

渡邊洋子 2008「伝統芸能という『共有知』とローカル・アイデンティティの可能性—沖縄県島尻郡南風原町の民俗芸能復活の取り組みを手がかりに—」『日本の社会教育』52

付記 本論文は、科学研究費補助金（若手研究（B））「士族系門中の全体像理解のための現代民俗学的研究」（課題 23720419）による成果の一部である。